ISSN 1133-0104

Symphonia de Sancta Maria
La «mística dogmática» de Hildegard von Bingen

Anneliese MEIS

Resumen: La presente investigación aborda la pregunta: ¿Hildegard es una verdadera mística en la *Symphonia de Sancta Maria* de la *Visio XIII* de *Scivias?* Se intenta demostrar que Hildegard es una eminente voz teológica dogmática, pero que como tal articula una importante mística, teniendo esta su paradigma en María, la profetisa. La interpretación del complejo «Cántico de María» esclarece la racionalidad propia de dicha *Symphonia*, su índole pneumatológica y la mirada amorosa del Padre Supremo sobre María, para verificar la concreción dogmática de la mística hildegardiana en cuanto mariana. En efecto, dicha interpretación evidencia que Hans Urs von Balthasar con razón llama a Hildegard una «mística dogmática».

Palabras clave: Hildegard von Bingen, María, mística, dogma.

Abstract: The article tries to answer this question: does Hildegard of Bingen appear as a mystic in the *Symphonia de Sancta Maria* of the Visio XIII of *Scivias*? I intend to prove that Hildegard was an eminent theologian, and at the same time a prophetic teacher in imitation of her model, Mary the prophet. The interpretation of this *Symphonia de Sancta Maria* clarifies its rationality *–rationalitas–* its pneumatological characteristics, and shows how it expresses the affectionate glance of the Supreme Father on Mary. Through this interpretation I intend to reflect the Marian aspects of the dogmatic content in Hildegard's mysticism. This interpretation corroborates Hans Urs von Balthasar's description of Hildegard as a «dogmatic mystic».

Key words: Hildegard von Bingen, Mary, mystic, dogma.

Cuando Hans Urs von Balthasar llama a Hildegard von Bingen una «mística dogmática», desdice el «divorcio» entre mística y teología dogmática que se produjo a partir de la Edad Media, resaltando facetas de una *forma mentis* que suelen oponerse y excluirse[1].

1. Hans Urs VON BALTHASAR, *Teología y Santidad*, en *Ensayos teológicos* I Verbum Caro, Madrid 1964, p. 247.

Pese a que es legítimo preguntar ¿Hildegard es una mística verdadera?[2], cabe constatar que ella desconoce la separación entre racionalidad teológica y mística, al entretejer maravillosamente la *rationalitas* con el amor para una armonía sinfónica de la *amplexio caritatis*, como puede apreciarse en su Trilogía *Scivias (SC)*, *Liber virtum meritorum (LVM)* y *Liber operum divinorum (LOD)*[3]. La autora concreta tal armonía en la figura de María en cuanto eje central de su «mística dogmática»[4]. Así lo pretende verificar la presente investigación por medio de una interpretación sintética de la *Symphonia de Sancta Maria*[5], el primero de

---

2. Bernard McGinn, *The growth of Mysticism, Gregory the Great through the 12th century*, New York 1994, pp. 333-337, especialmente p. 337: «Was Hildegard of Bingen a mystic? The evidence of some of her visions gives testimony to experiences of contact with God that would be difficult not call mystical by standards employed in this history. But Hildegard's writings are not mystical in character, neither in the sense of traditional monastic mysticism centering on *contemplatio*, nor in the manner of the visionary mystics of the later Middle Ages who used their experiences as the basis for works concerned with achieved special forms of divine consciousness. Hildegard, poised between two worlds, is a major theologic voice, but less a mystic than a prophetic teacher – truly, the "Sibil of the Rhine"». Cfr. Maura Böckeler, *Der «Einfaltige Mensch» – Hildegard von Bingen*, en Hildegard von Bingen, *Wisse die Wege, Scivias*, Salzburg [6]1975, pp. 386-402: la autora no sólo ofrece una traducción admirable de *Scivias* al alemán y sitúa a Hildegard en la historia de la mística como «primera mística alemana», sino describe también los rasgos fundamentales de esta mística, con su punto de partida en la liturgia, la paradoja de los cánticos que más que irrupciones subjetivas explicitan visiones objetivas, centradas en aspectos dogmáticos antropológico cristológicos y trinitarios del Misterio de Dios, trasmitidos por el dogma.

3. Hildegardis Bingensis, *Scivias* (CCH 43 A), Turnholti 1978, 917 pp., editado por Adelgundis Führkötter, Angela Carlevaris; hildegardis bingensis, *liber vite meritorum* (CCh, 90), Turnholti 1995, 427 pp., editado por Angela Carlevaris; hildegardis bingensis, *liber divinorum operum* (CCh 92), Turnholti 1996, 522 pp., editado por A. Derolez, P. Dronke. Los desplazamientos concretos de aspectos significativos de una obra a otra establecerán los nexos entre las obras que componen la trilogía hildegardiana, en lo que se refiere a la relación razón y amor. Cfr. Anneliese Meis, *Symphonia Rationalitatis*. *Aproximación a la relación razón y amor en Scivias de Hildegard von Bingen*, en «Gregorianum», 85 (2004) 506-538; *Symphonia Spiritus Sancti*. Acercamiento al dilema de la razón humana en *LVM* de Hildegard von Bingen (1098-1179), en «Teología y Vida», 44 (2005); *Amplexione caritatis*. Aproximaciones de la superación del dilema de la *rationalitas* en *Liber Divinorum Operum* de Hildegarda de Bingen, en «Archa Verbi», 2 (2005) 83-104.

4. Barbara Newman, *Sister of Wisdom. St. Hildegard's Theology of the femenine*. With a New Preface, Bibliography, and Discography, Berkeley-Los Angeles 1997, pp. 156-195, especialmente, 158: «With the Mother of God we come to the heart of Hildegard's theology of the femenine. She is the capstone of the arch formed by the celestial foreshadowing of Wisdom on the one side and the embodied fertility of Eve on the other». Pese a que Hildegard se caracteriza por un gran amor a María Virgen, una verdadera «Marienminne», según Maura Böckeler, *Der «Einfaltige Mensch»*, cit. en nota 2, p. 389, y María ocupa un lugar importante en la teología de Hildegard, Peter Walter, *Die Theologie der Hildegard von Bingen*, en Heinz Josef Kotzur (ed.), *Hildegard von Bingen 1078-1179*, Mainz 1998, pp. 204-208, especialmente p. 206, los estudios mariológicos son escasos, aunque se destaca con frecuencia la importancia de María Virgen en la obra hildegardiana. Cfr. Maria-Assumpta Hönmann, *Die Morgenröte (aurora) bei Hildegard von Bingen – Symbol für die «andere», die göttliche Dimension*, en «Erbe und Auftrag», 71 (1995) 486-495.

5. Hildegardis *Scivias* (CCH 43 A) Turnholti 1978, p. 615, 41-59. Según Barbara Newman, *Sister of Wisdom*, cit. en nota 4, pp. 163-165, especialmente p. 163, se trata de una poesía, como destaca:

los siete cánticos con que la *Visio XIII* finaliza la argumentación hildegardiana de la *pars III* de *SC* en su tono triunfal[6], a la vez que proyecta las líneas fuerzas para las obras restantes[7].

La presente investigación aborda dicho «cántico de júbilo de Santa María» en la *Visio XIII* de *SC*[8], sin tomar en cuenta la colección de cantos, hecha por la misma Hildegard e intitulada en su totalidad también *Symphonia*, cuyo cántico 5 representa la primera parte de la *Symphonia de Sancta Maria*[9]. Esta, de hecho, constituye una sentencia singularmente compleja de una secuencia intricada de frases relativas y aposiciones dentro del contexto del final de la primera parte de la trilogía hildegardiana, que orienta el foco de atención desde María (joya y brillantez) hacia Cristo (luz solar, fuente y Palabra) para desembocar en el Padre (corazón y fuente), pero menciona también la creación y su turbación por Eva, pese a que la *Symphonia* está centrada en la encarnación[10]. La investigación propone esclarecer la racionalidad propia de dicha *Symphonia*, su índole pneumatológica y la mirada amorosa del Padre Supremo sobre María, para verificar la concreción dogmática de la mística hildegardiana en cuanto mariana.

1. *La racionalidad propia de la sinfonía de María*

La *Symphonia* se dirige a María como «gema esplendorosísima» –*splendidissima gemma*–, es decir, evoca una «piedra preciosísima», denominación que permite diversas lecturas, pero que interrelaciona a María con la luz y como tal con Cristo, el Sol[11]. Con

---

«This lyric typifies Hildegard's idiosyncratic art at its best, with is economy of lenguaje and saturation of thought and image».

6. Para la concepción musical hildegardiana, cfr. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*, Madrid 2003, pp. 21-23: la palabra «sinfonía» se usó en tiempos de Hildegard en un sentido bastante amplio, el de música armoniosa, por lo cual la expresión «sinfonía de la armonía» sería en realidad tautológica, pero usada para enfatizar el valor de la armonía de las composiciones y de su música... Lo que este título pareciera decirnos, en verdad, tiene que ver con la respuesta humana frente a las revelaciones celestiales. De acuerdo con el pensamiento de Hildegard, la música, y el canto en particular, era una actividad humana por excelencia, y desarrolló sus ideas sobre la importancia y trascendencia de la música en la historia humana en muchos de sus escritos.

7. Régine PERNOUD, *Hildegard de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona-Buenos Aires-México 1998, pp. 143-156. Resulta significativo el título que pone Maura BÖCKELER, *Der «Einfaltige Mensch»*, cit. en nota 2, p. 351, a esta *Symphonia*: «Das Hohelied der Gnade».

8. Cfr. Peter WALTER, *Virgo Filium Dei portaste. María in den Gesängen der heiligen Hildegard von Bingen*, en «Archiv für Mittelrheinische Kg», 29 (1977) 75-96, especialmente 80-81.

9. *SYMPHONIA ARMONIE CELESTIUM REVELATIONUM*, ed, de W. Berschin y H. Schipperges, Turnhout 1995. La primera parte de la *Symphonia* se encuentra en HILDEGARDIS, *Symphonia*, ed. W.Berschin y H. Schipperges, Frankfurt 1995, cfr. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía*, cit. en nota 6, pp. 73-78.

10. Barbara NEWMAN, *Sister of Wisdom*, cit. en nota 4, p. 163.

11. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía*, cit. en nota 6, pp. 74-75, ofrece una buena síntesis de las posibilidades de interpretación que esta denominación permite.

esto emerge la preferencia hildegardiana por las «piedras preciosas», aquel símbolo que permite expresar la firmeza de la compenetración de lo divino y lo humano, configurada en el rostro concreto de una mujer[12]. Tal configuración es considerada un símbolo de la virginidad de María *in partu,* verdad antiquísima, que con sólidas bases bíblicas ha encontrado también diferentes expresiones poéticas artísticas en la historia del pensamiento teológico[13].

Pero más que la verdad dogmática, articulada a través de la firmeza de la compenetración de lo divino y humano, por cierto desproporcionada en un ser humano singular concreto, interesa el esplendor de dicha gema[14], destacado en el superlativo –*splendidissima*– pues, al ser seguido por la mención del «despuntar del Sol» –*decus solis*–, el brillo de la «gema esplendorosa» resalta la peculiar índole de la invocación de María. Conlleva, pues, aquella intelección racional que la autora describe en el contexto inmediato de *Symphonia de Sancta Maria* como *symphonia rationalitas*[15]. Dicha racionalidad puede apreciarse, en efecto, a partir del *decus solis* que ilumina los restantes enunciados en cuanto habla de la «Palabra Única» –el *verbum*– que «dimana del corazón del Padre», Quien por medio de su Palabra «creó la materia primera de este mundo» y como tal involucra a Eva, quien la «llenó de sombras» –enunciados todos que designan aquella condición de posibilidad que Hildegard considera la raíz de toda racionalidad–[16] y que como tales cabe analizar brevemente.

a) *El «decus solis»*

El *decus solis*, el «despuntar del Sol», evoca la encarnación del Sol, el Logos, de modo semejante a la «aurora» –símbolo más frecuente en la obra hildegardiana que *decus*, pero, sin duda, menos potente en cuanto expresión de encanto–[17]. De todos modos, la interdependencia indisoluble entre el *decus* y el Sol es decisiva, es decir, la relación entre María y Cristo. Esta interrelación, que enuncia el Sal 35,10 y es interpretada, de modo trinitario, por los Padres de la Iglesia, evoca el dinamismo que concreta la historia de salvación, a cuyo trasluz Hildegard proyecta su comprensión de la figura de María, en relación con la persona de Cristo, el Salvador, es decir, resalta la idea de plenitud e integridad, propia de la salvación, a partir de un paralelismo entre la generación eterna de la Palabra y su nacimiento en el tiempo por María[18].

---

12. Cfr. Hildegard María GOSEBRINK, *So leuchtet der befreite «Mensch in Gott und Gott im Menschen» Edelsteine als Symbole des Heils bei Hildegard von Bingen,* en «Geist und Leben», 71 (1998) 346-361.

13. Barbara NEWMANN, *Sister of Wisdom*, cit. en nota 4, p. 164.

14. Cfr. *SC* II, 6,2700: imposita metalo (Filius Virginis incarnatus); III 9, 129; 832: pretiosissimae; II 5,372: gemmarum fulgentium uisio aurea.

15. *SC* III 13,13.

16. *SC* II 2, 5, 60. *LOD* 1,1, 2, 29 *LVM* 1, 1,2 29 Racionalitas enim radix est; sonans uero uerbum in ipsa floret.

17. Cfr. Maria-Assumpta HÖNMANN, *Die Morgenröte (aurora*), cit. en nota 4, pp. 486-495.

18. Barbara NEWMAN, *Sister of Wisdom*, cit. en nota 4, p. 164.

En efecto, la autora está interesada en el *decus*, la belleza, que caracteriza la relación varón mujer desde sus orígenes[19], pero también en la plenitud con que el manantial –*fons*– desciende al regazo de María; lo ha «colmado» dice la traducción castellana, mientras el original latino habla de *tibi infusus*, lo cual hace eco del fluir propio de la fuente, que a su vez se constituirá en fuente. Pero más significativo todavía es el hecho de que ambos significados dejan entrever que el origen del manantial se encuentra en el Padre, desde donde va descendiendo en su calidad de «Palabra Única» hacia el ser humano elegido.

b) *El «unicum Verbum suum» del Padre*

Si Hildegard destaca el «corazón del Padre» –*de corde Patris*– como lugar de origen del manantial[20], alude a una verdad que la autora articula con frecuencia, allí donde insiste en que «dimanando» –*fons saliens de corde Patris*– explicita detenidamente el misterio de la Encarnación[21], y su contemplación por los querubines y serafines. A ellos se dirige precisamente la autora en otro contexto, llamándolos «sello de los misterios del Señor ¡gloria a vosotros! Que miráis en el manantial el lecho del antiguo corazón, pues contempláis la fuerza secreta del Padre que de su entraña cual rostro aflora»[22]. Hildegard explica este mismo hecho en otro momento así: (la Palabra) «estaba oculto en Su corazón, como las vísceras en el hombre, que Su Hijo Se encarnaría al final de los tiempos, cuando Dios visitara a los hombres. ¿Cómo? en el pan celestial que es Su Hijo, nacido de la Virgen María según la carne, Hijo que, venido de lo alto, saliendo –*exiens*– del corazón del Padre, brindó Su inmensa misericordia a cuantos le buscan»[23]. Emerge aquí, más allá del corazón del Padre, de donde desciende la Palabra, su relación con la eucaristía.

No cabe duda que es decisivo que Hildegard resalte, en la *Symphonia de Sancta Maria*, «su Palabra Única»[24], verdad que trata de dilucidar, incansablemente, en cuanto origen de todo cuanto existe en la creación. Así lo sintetiza la autora bellamente cuando recuerda, nuevamente, en otro contexto: «Y viste cómo aquel Ser luminoso sentado en el trono irradiaba un inmenso círculo dorado como la alborada, cuya amplitud no pudiste abarcar: del Padre Omnipotente dimana Su poderosísima fuerza y Su vigoroso obrar, cuya potencia todo lo abarca y que actúa mediante Su Hijo a quien tiene siempre junto a Sí en la Majestad de la Divinidad; antes de los siglos y desde el principio del mundo, ordena y perfecciona todas Sus obras mediante Él que, con hermoso fulgor, como alborada resplandece; pues este Hijo Se encarnó en la más sabia Virgen, simbolizada en la aurora»[25]. Resulta así

19. Wendelin KNOCH, *Jungfrau und Mutter. Beobachtungen zur Neubestimmung fraulicher Würde bei Hildegard von Bingen*, en «Das Mittelalter», 1 (1996) 39-53.

20. *SC* III 13, 43.

21. *SC* III 3, 362, cfr. I 274.

22. *SC* III 13, 79-83.

23. *SC* III, 3, 362.

24. *SC* II 1, 3: cfr. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía*, cit. en nota 6, p. 77: ofrece una buena síntesis de los diversos alcances del uso de materia por Hildegard.

25. *SC* III 1, 9/383-94.

que, pese a que puede considerarse secundaria la alusión a la creación en la *Symphonia de Sancta Maria*[26], la afirmación «por ella creó la materia primera de este mundo»[27] completa el designio amoroso de Dios para con el hombre hacia una significativa totalidad en la diferencia, como permite apreciar, a continuación, el uso del concepto de «prima materia».

c) *La «primera materia»*

Hildegard se refiere, con frecuencia, a la *materia* en diversos sentidos: para denotar substancia, causa material, motivo o medios[28], designando así el sustrato[29], el proyecto originario que concreta María como primera creatura por excelencia[30]. La autora advierte que «por medio –*per*– de la Palabra única creó la materia del mundo»[31], es decir, Hildegard compara la acción de Dios en María con la obra creadora de Dios, mediada por la Palabra de Dios. María, como madre de Dios, está con la obra salvadora de Dios en una relación semejante como la *prima materia* de la creación con su obra creadora[32].

Pero la autora señala que esta *prima materia* fue perturbada por Eva –*quam eua turbauit*–, lo cual es una verdad teológica que Hildegard también resalta respecto de la *racionalitas*[33]. Esto confirma que la autora no considera la *prima materia* como materialidad, en un sentido general, sino como proyecto originario que puede ser perturbado –«llenado de sombras»–[34]. Un hecho que Hildegard suele explicar de esta manera: Eva «concibió el pecado al saborear la manzana»[35] y el «antiguo seductor desterró con su engaño a Adán y Eva de la morada de la dicha y en las tinieblas de la muerte los precipitó. ¿Cómo? Primero cautivó a Eva para que, a su vez, ablandara a Adán hasta convencerlo; pues ella, antes que ninguna otra criatura, podía conducir a Adán a la desobediencia, pues había sido creada de su costilla»[36].

Sintetizando lo descubierto en la primera parte de la primera estrofa de la *Symphonia de Sancta Maria,* cabe apreciar la peculiar articulación de la racionalidad, teniendo ella su origen en la Palabra Única del Padre, desde cuyo corazón desciende hacia el mundo, en-

---

26. Cfr. Peter WALTER, *Virgo*, cit. en nota 8, p. 81.
27. *SC* III 13, 45: per quod creuauit mundi primam materiam.
28. Para la comprensión de materia hay que tomar en cuenta toda la obra de Hildegard, según Peter WALTER, *Virgo*, cit. en nota 8, 81, n. 29., que reflejan las 33 sententiae en toda la obra hildegardiana.
29. Cfr. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía,* cit. en nota 6, p. 77. Los sentidos raíces de *mater* y *matriz* –útero–, o más abstractamente, substrato, están también a mano.
30. Adelgundis FÜHRKÖTTER, cit. en nota 3, p. 219, traduce materia con «Urschoss» y fundamenta su traducción con que Hildegard expresa con materia, que remonta etimológicamente a mater... frecuentemente algo femenino en el sentido de dar a luz, 218, n. 1.
31. Margot SCHMIDT, *Maria – «materia aurea» in der Kirche nach Hildegard von Bingen*, en «Münchener Theologische Zeitschrift», 32 (1981) 16-32.
32. Cfr. Peter WALTER, *Virgo*, cit. en nota 8, pp. 80-81.
33. Cfr. *SC* III 5,7; III 9, 20.
34. *LDO* II1, 17: turbulentam materiam.
35. *SC* I 2, 512.
36. *SC* I 2, 242.

tretejiéndose con la historia centrada en Cristo. Esta concentración tiene una vertiente pneumatológica en el pensamiento hildegardiano que la *Symphonia* articula a través de una significativa explicación de la encarnación.

2. *La índole pneumatológica de la racionalidad de la sinfonía de María*

Cuando en la segunda parte de la primera estrofa del presente cántico de júbilo la autora describe el hecho de la encarnación, resalta, una vez más, la racionalidad descubierta en la primera parte, ya que «El Padre hizo esta Palabra hombre en tu seno». La presente mención de la «materia», sin embargo, atestigua un ligero cambio de *prima materia* a *lucida materia* [37] –cambio en el cual trasunta la acción del Espíritu Santo–. Esto se confirma por el uso del verbo *exspirauit* en cuanto designa la actividad del *Verbum Unicum*. Si esta actividad se presenta como «causante» de «las virtudes», por medio de la «materia lúcida» –*per quam*– emerge no sólo el aporte de LVM, que articula esta verdad en toda su complejidad, de tal modo que la *symphonia rationalitatis* se torna *symphonia Spiritus Sancti*, sino señala también la indispensable colaboración de María. Se trata de un tipo de *symphonia* que se abre desde la «lúcida materia» de la encarnación a la «prima materia» de toda la creación –aspectos, por cierto, propios de la sinfonía de María que cabe desentrañar–.

a) *La «lúcida materia» y el Espíritu Santo*

Junto con resaltar el papel protagónico del Padre en la encarnación, trasunta un *fabricauit hominem*, expresión un tanto ruda, pero propia del Dios Creador, por lo cual es reconocido como tal[38]. Además tal designación revela cierta proximidad a la «materia», en la cual el cántico se detiene, describiéndola esta vez como «lúcida»: «así que tú eres la luminosa materia»[39]. El adjetivo «lúcida» evoca el esplendor de la *splendidissima gemma* [40], además que resalta la presencia del Espíritu Santo[41]. Pues, según Hildegard, «la materia» se torna «lúcida» por obra del Espíritu Santo, de modo semejante a como Juan Bautista es presentado como «la lámpara que arde –*lucida lucerna*– alumbrándole (a Cristo) el camino»[42]. Sin duda, Hildegard insiste en el carisma eminentemente profético de María, siguiendo la tradición de Ambrosio quien «ve toda la vida de María como apoyada por una luz especial del Espíritu Santo»[43].

---

37. *SC* III 13, 48: et ob hoc es tu illa lucida materia.
38. SC II 2, 28: Nam si Dominus uacuus esset propriae uiriditatis suae, quid tunc esset opus illius? Videlicet uanum. Ideoque in pleno opere cernitur quis fabricator sit.
39. *SC* III 13, 48: et ob hoc es tu illa lucida materia.
40. Cfr. ser lúcido *SC* III 1,42, 169; 10, 64.412.
41. *SC* III 10,64, 412.
42. *SC* III 13, 97 98. Es llamativo que el análisis de María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía*, cit. en nota 6, p. 76 no toma en cuenta esta vertiente pneumatológica, pese a la seriedad con que suele proceder en sus análisis.
43. Cfr. Margot SCHMIDT, *Maria – «materia aurea»*, cit. en nota 31, p. 23.

De este modo, la perturbación producida por Eva en la «*prima materia*» se vierte en lucidez. De este modo, resalta una significativa oposición luz-tinieblas. Eva es la perturbadora del mundo y María la restauradora, quien como rayo de sol cicatriza las heridas. Al *turbavit* asociado a Eva, se opone el *serenus* relacionado con María en cuanto *decus* –«despuntar del Sol»– destacado como *serenum decus solis* al inicio de la *Symphonia,* siendo la serenidad un término preferido por Hildegard, tal vez de especial resonancia para su espíritu benedictino, que además caracteriza la actividad del Espíritu Santo[44].

Resalta así una clara oposición de María con respecto a Eva, pero también la singular presencia del Espíritu Santo, quien completa en María la obra que se origina en el Padre y se centra en Su Verbo Único. Esta presencia del Espíritu Santo se concibe en estrecha interrelación con el Verbo Encarnado y su actividad de «exhalar» «las virtudes». Así lo da a entender el uso del verbo *exspirare*.

b) *El «exspirauit» y las virtudes exhaladas por el Verbo*

Al designar la actividad del Verbo como *exspirauit –per quam hoc ipsum Verbum exspirauit omnes uirtutes*[45]– Hildegard pone de relieve un nexo óntico entre la Palabra y el soplo, por medio del uso del término *exspirauit*. Este vocablo, más frecuente como sustantivo, designa, por cierto, un fenómeno inherente a todo hablar humano como su condición de posibilidad[46], pero alude sobre todo a una riqueza pneumatológica significativa, cuando la autora evoca al Espíritu Santo en otro contexto, mostrando Su poder en la Encarnación del Hijo de Dios, pues dicho Espíritu «exhala Su profundo hálito como un haz dorado: la sublime y eximia iluminación de Su ungimiento; infundió los secretos místicos del Unigénito de Dios, colmando con el raudal de Su efusión a los antiguos enviados que, según se ha dicho, anunciaron mediante símbolos al Hijo de Dios y contemplaron admirados al que salió inefablemente del Padre y surgió como prodigioso amanecer en la alborada de la Virgen eterna»[47].

En la actividad del *exspirauit* del Verbo se hace notar, sin duda, el amplio trasfondo bíblico teológico que interrelaciona la Palabra de Dios con la *ruah*, interrelación que Hildegard suele expresar a través del *spiraculum* al referise al hálito de vida natural[48] o al *spiramen*, de mayor profundidad teológica[49]. El verbo ex*spirare* tiene así una connotación pneumatológica pero concretada en María, lo cual explica por qué la autora insiste en que «por la que ("la materia lúcida") exhaló la Palabra todas las virtudes».

44. *SC* I 1,4; II 5, 1178, también interrelacionado con el Espíritu Santo II, 4, 108, pero principalmente con la luz y la dimensión eclesial sacramental.
45. *SC* III 13, 49.
46. *SC* III II 5, 1570.
47. *SC* III 4, 377. Cfr. *SC* I 4, 759; II 5, 978; 1063; III 8, 254; 301; 9, 421, 783; 10,759.
48. *SC* II 1, 35.
49. *SC* II.

Si tal espiración cristológica y marianamente mediada se centra en las virtudes, emergen no sólo la argumentación propia de *LVM* y su interrelación con el Espíritu Santo[50], sino también los efectos concretos de la intervención pneumática en María, las virtudes. Esto lo describe Hildegard también cuando alude a la relación entre el Verbo y las virtudes allí donde la mención del Espíritu Santo es precedida por la del adjetivo «lúcido», pues «el Señor, que te inspiró estas virtudes en el Espíritu Santo; entonces, inclinándose a ti con la misericordia de Su gracia, avivará tu llama: de la dulzura de Su amor te colmará para que, lleno de la consolación del Espíritu Santo, disciernas sabiamente el bien y hagas aun mayores obras buenas, glorificando con ardiente amor a tu Padre que, magnánimo, te ha dado todo esto»[51].

Una vez destacadas así las virtudes exhaladas por el Verbo en la *Symphonia de Sancta Maria* y su índole mediadora, pues las virtudes son potencias mediante las cuales los hombres se acercan a Dios[52], Hildegard vuelve al amplio marco creacional con una nueva mención de la «primera materia».

c) *La «primera materia» de todas las creaturas*

La nueva mención de la *primera materia* puede parecer una mera repetición o un simple recuerdo de lo dicho ya en la estrofa anterior. Sin embargo, de hecho, atestigua el movimiento circular del pensamiento hildegardiano, de tal modo que los aportes de la trilogía no deben considerarse partes separables de un todo secuencial, sino componentes interpenetrados a modo perijorético. Por eso, la «prima materia» no puede comprenderse de otra manera, sino como enriquecida por la encarnación y como tal orientada hacia su plenitud definitiva. Tal vez en esto consiste la relevancia de la insistencia de la autora en el adjetivo «todas» con que caracteriza a las creaturas.

Todas las creaturas, pues, sienten a Dios y Dios toca al hombre[53], porque «de la prima materia Dios forjó a todas las criaturas –*eduxit in prima materia omnes creaturas*–»[54]. Se trata, sin duda, de un acontecimiento dinámico importante, muy noble, pues Hildegard sintetiza esta *educatio,* cuando se refiere a la Eucaristía, de la siguiente manera: «Ah, quién Te entregara a mí, hombre mísero y malhadado como soy, en dulce oblación, Esposo de la Iglesia al que llamo hermano mío por Tu encarnación, amamantado en la misericordia y la verdad, manjares con que apacienta a los hombres la Divinidad, madre de mi creación que

50. *SC* II 30, 539; *LVM* 1, 1, 2, 42. Eternitas itaque Pater, uerbum Filius, spiramen hec duo connectens Spiritus Sanctus dicitur, sicut etiam Deus in homine, in quo corpus, anima et racionalitas sunt, signauit.
51. *SC* III, 10, 396-402.
52. Cfr. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía,* cit. en nota 6, p. 77, haciendo eco de Barbara Newmann.
53. *SC* III 1, 407: creaturae omnes sentiunt Deum, III 1, 233.
54. *SC* III 13,50: ut eduxit.

me enseñó a florecer dándome la vida»[55], un «sacar adelante noble»[56] que involucra la divinidad misma[57]. Resalta aquí el nexo etimológico que existe para la autora entre *mater* y *materia*[58].

Sintetizando la segunda parte de la primera estrofa de la *Symphonia de Sancta Maria*, cabe advertir la relevancia práctica que trasunta a través de la índole pneumatológica de la racionalidad. No cabe duda de que esta segunda parte celebra también la racionalidad, pero presta una atención especial al Espíritu Santo, su relación con el Verbo único del Padre y su presencia en María. Si la argumentación se centra todavía, con más fuerza, en María, esto no debe llevar a desconectar dicha parte de la *Symphonia de Sancta Maria* de la anterior, como sucede en la mencionada colección de cantos hecha por la misma autora, sino que urge a descubrir la confluencia de la racionalidad «dogmática» en María, persona singular concreta, con la mirada y el querer amoroso del Padre Supremo al modo de un abrazo a María.

3. *María, abrazada por la mirada amorosa del Padre Supremo*

Una vez explicado el papel protagónico del Padre en la encarnación, pues «el Padre hizo esta Palabra hombre en tu seno», y resaltadas las virtudes exhaladas por el Único Verbo en el Espíritu Santo, la *Symphonia* se dirige nuevamente en forma explícita a María –tú–, llamándola «suavísima rama frondosa», «surgida del tronco de Jesé», es decir, celebra la fecundidad de María Virgen en su singularidad concreta. Pero al no tardar la autora en remontar tal «maravilla» humana a la virtud de la *divinitas* que miró *–aspexit–* a esta «hija bellísima» a modo de «águila», que hace descubrir al Padre Supremo el «diáfano fulgor» de la Virgen, allí donde «quiso que se hiciera carne su Palabra», emerge la anticipación del querer paterno a la claridad fulgurante de la Virgen. Por consiguiente, gracias al esplendor recibido, María res-plandece en su propio fulgor, de tal modo que resalta una interpenetración de lo humano por lo divino, que Hildegard suele designar *amplexio*. Esta emerge sobre todo desde la argumentación de *LDO*, pero constituye también un momento cumbre de la *Symphonia Rationalitatis* en *SC*, donde la autora constata que «las palabras abrazan la rama floreciente»[59]. Esta *rationalitas* adquiere, entonces, contornos concretos en la figura de María, la «suavísima rama frondosa» y «bellísima hija», la cual es abrazada por la mirada amorosa del Padre, verdades teológicas todas relevantes que cabe desentrañar.

---

55. *SC* III II 6,1304.
56. SC II 5, 292.
57. *SC* II 6 1305.
58. Barbara NEWMANN, *Sister of Wisdom*, cit. en nota 4, p. 163.
59. *SC* III 13, 514: uerborum florentis uirgae.

a) *La «suauissima uirga frondens de stirpe Jesse»*

Al celebrar a María, «suavísima rama frondosa» –*suauissima uirga frondens*– surge la *viriditas* en cuanto trasfondo de la *virga*, «suavísima y frondosa», que Hildegard aborda con frecuencia, en interrelación con la *rationalitas*, «integridad virginal» y «suavidad del Espíritu Santo». Hildegard sintetiza esto bellamente en interrelación con el misterio de la encarnación: «porque en el Padre estaba, antes de encarnarse, en el fuego del amor, bajó el curso de los siglos cercanos a su declive, prodigiosamente, sin mancha ni peso de pecado, por la dulce lozanía del Espíritu Santo –*per uiriditatem suauitatis Spiritus Sancti*–, en la alborada de la santa virginidad –*in aurora beatae uirginitatis erat incarnandum*–; y así como antes de hacerse carne estaba indivisiblemente en el Padre al revestirse de humanidad permaneció inseparablemente en Él»[60].

Cuando Hildegard canta, del mismo modo, a las Vírgenes: «Oh esplendorosa lozanía –*viriditas*– que en el Sol arraigas, con alba claridad relumbras en Su halo que está más allá de las atalayas de la tierra, te envuelve el abrazo de los misterios divinos»[61], emerge aquella «suavidad» en interrelación con el verdor que apunta a la *suavitatis Spiritus Sancti*[62]. Pero como para la autora esta imagen suena fuerte, no sólo se hace notar la interrelación con la *rationalitas*, verdad elaborada frecuentemente en profundidad, sino también con el verdor y su abundante expresión. De todos modos, es la dimensión creacional vital que aquí hace eco.

Al situar este recuerdo creacional en su contexto histórico veterotestamentario, la autora explicita el marco de la historia de salvación, expresado en la fórmula «surgida del tronco de Jesé», que acentúa la singularidad de una mujer en su origen histórico concreto. Sin embargo, la autora retrocede todavía más allá de esta dimensión histórica para detenerse en el designio amoroso eterno de la *divinitas* para con María, el origen propiamente tal de la existencia de esta mujer singular concreta.

b) *El Señor «in pulcherrimam filiam aspexit»*

Cuesta comprender y traducir la afirmación del cántico cuando afirma *quod divinitas in pulcherrimam filiam aspexit*. Lo que sí es notorio es que la autora deja por un momento las designaciones histórico-salvíficas de Padre y Palabra, para hablar de *divinitas*. Si se trata de la divinidad, o del Señor –como traduce el castellano– esto resulta difícil determinar a primera vista, pero sí lo que resalta es Dios en su esencia una, es decir, toda la Deidad se involucra en este acontecimiento, en esta maravilla –*magna virtus*–, que Hildegard describe a través del «ver», es decir, una mirada hecha –*aspexit*–, de tal modo que aquella de Eva se invierte porque ella sólo miró a Dios –*ad Deum aspexit*[63]– en el origen. De Ma-

60. *SC* II 1, 162.
61. SC III 13.
62. *SC* II 1, 162.
63. Cfr. Berta WIDMER, *Zum Frauenverständnis Hildegards von Bingen*, en «Theologische Zeitschrift», 45 (1989) 124-141, especialmente 133.

ría, por el contrario el cántico afirma: «Oh maravilla es que el Señor te mirara». Por cierto, «Todo lo ve el Señor, nada hay oculto a Su divina mirada; he aquí que todo lo conoce: contemplando el universo, ordena rectamente cada causa»[64]. Pero aquí hay más: la mirada se dirige personalmente a María –«te mirara»– insiste la *Symphonia*. Se trata, de hecho, de una mirada amorosa, un inclinarse hacia... como advierte la traducción germana[65].

Resulta enigmática la imagen del águila, que mira hacia el sol, de todos modos con dirección ascendente dinámica, como «llevado por el viento»[66]. Pero es el Padre quien aquí se inclina y mira. Esto contrasta con la mirada de la lechuza, propia del hombre, quien mira hacia Dios y no ve nada, mientras Dios mira al Sol-Cristo y descubre la «bellísma hija, como mira el ojo del águila el sol». Sin embargo, no es sólo la belleza que resalta el superlativo *pulcherrima*, sino sobre todo la designación «hija», que articula impresiones fuertes de amor filial, la que simboliza aquel lazo misterioso que se extiende entre Creador y creatura y que en Hildegard adquiere una intensidad especial a causa del querer del Padre.

c) *El Padre «Verbum suum in ipsa incarnari uoluit»*

Ahora no es la deidad, sino el mismo Padre quien descubrió «el diáfano fulgor de una virgen», «donde quiso que se hiciera carne su Palabra». El Padre Supremo descubrió –*attendit*–: se trata de un momento puntual, singular, de encuentro entre el ver del Padre y el diáfano fulgor –*claritas*– de la creatura y su singular lucidez. Cabe advertir que se trata de luz recibida y como tal es respuesta a la acción de Dios, que se condensa para una mirada nueva, fascinada, amorosa del Padre con su hija. Este amor articula no sólo la designación de *filia*, sino también el «querer» –*voluit*– del Padre para con su hija, que Hildegard describe en otro momento de la siguiente manera: «porque toda pureza era el receptáculo de esta virgen, en el que quise que Mi Unigénito se encarnara. No dejé que el vaso de esta suave Virgen se derramara por el fuego del ardor: mira que en él Mi Hijo recibió milagrosamente un cuerpo humano»[67].

El *voluit*, proveniente del Padre, complementa su Palabra que dimana de su corazón para una sola decisión, la de «donde quiso que se hiciera carne su Palabra» –*ubi Verbum suum in ipsa incarnari uoluit*–. El querer eterno se circunscribe a un *ubi* concreto, puntual, singular, virginal, creacional, «se hiciera carne» su Palabra. Este suceso, originado por la voluntad, donde tiempo y espacio se unen maravillosamente en una mujer, lo designa Hildegard con preferencia con *amplexio* –abrazo–, que encuentra su eco en la *amplexio intima dilectionis maternae*, de connotación eclesial[68]. Designación que conserva la respectiva in-

64. *SC* III 4 597.
65. Maura BOCKELER, *«Der Einfaltige Mensch»*, cit. en nota 2, p. 352, traduce: «der ewige Vater neigte Sich».
66. *SC* II 6,14.
67. Margot SCHMIDT, *Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens. Speculum als Symbol des Traanszendenten*, en BRÜCK, A. Ph (eds) *Hildegard von Bingen 1179-1979: Festschrift zum 800. Todestag der Heiligen*, Mainz 1979, pp. 95-157.
68. *SC* 2,4 349.

dividualidad humana y divina a la vez pero que desborda, a modo de manantial, como lo permite apreciar la constatación *per ipsum fontem uitae materna dilectio amplexionis Dei venit*. Con esto, la *Symphonia de Sancta Maria* vuelve al punto de donde partió, aquel «despuntar del Sol, que ha colmado tu regazo cual manantial».

En síntesis, puede apreciarse como se cierra el movimiento circular de la *Symphonia de Sancta Maria* en cuanto «cántico de júbilo». Pues desentrañando la mirada del Padre Supremo y su designio amoroso para con su hija más bella, concreta la singular *amplexio* de amor, donde razón y amor confluyen en la encarnación de su Palabra. Esta confluencia se refuerza en la invitación al oyente con que Hildegard finaliza su *Symphonia*, del mismo modo como lo hace con otros cánticos o visiones suyas, esto es, se refiere al misterio –*mysterio Dei*–, que, presente en María, se realiza a la vez *in mystice*, es decir, de un modo místico. De ahí que la experiencia mística termina siendo de índole mariana y como tal dogmática.

4. *La índole mariana de la experiencia mística dogmática*

Si Hildegard finaliza la *Symphonia de Sancta Maria* con la significativa invitación a modo de exclamación: «Mira que por místico secreto del Señor se iluminó la mente de la Virgen», evoca un contenido «místico» paradigmático, acentuado de doble manera por el *in mystico mysterio Dei*. Sin lugar a duda, Hildegard piensa aquí en una experiencia mística de la cual ha sido objeto la Virgen. Pero tanto la forma de adjetivo *mystico* como la del sustantivo *mysterio* dependen del genitivo *Dei*. Es decir, Dios produce su efecto en la mente de María, que «se iluminó» –*illustrata mente Virginis*–. Lo que interesa, en primer lugar, es la acción de Dios y no la experiencia subjetiva, aunque ella es inseparable de dicha acción. Por eso, tanto «la iluminación de la mente de la Virgen» como su contenido, que especifica a continuación la afirmación: «una flor de luz brotó, oh maravilla, de sus entrañas», destacan la índole propia de la experiencia mística y que cabe analizar brevemente en cuanto mariana y, sin duda, dogmática.

a) *El «in mystico» por el «mysterio Dei»*

Cuando Hildegard se refiere al *in mystico mysterio Dei* ¿cómo hay que entenderlo? Sin duda no en el sentido superficial de un suceso irracional, centrado meramente en la experiencia subjetiva propia[69]. Tampoco se trata de la «disponibilidad para la experiencia mís-

69. Maura BÖCKELER, *«Der Einfaltige Mensch»*, cit. en nota 2, p. 389: la autora establece una significativa comparación entre Gertrudis de Helfta y Hildegard, diciendo: «Cristo no aparece en la visión de Hildegard inclinada hacia ella misma, la amada y esposa, para "escribirle con su sangre preciosa las heridas preciosas de él en su corazón, para que leyera en ellas su amor y su dolor", sino está orientado hacia el Padre como la cabeza, que continúa sufriendo en sus miembros, hasta que en ellos la muerte y el pecado esté vencida. En este sentido la visionaria canta un cántico misterioso, "Sáquenos de nuestra enfermedad"».

tica» de manera exclusiva, que los estudiosos admiten, de algún modo, respecto de Hildegard, ya que la presencia divina orienta toda su vida como un faro[70]. Para una comprensión acertada de la índole mística del pensamiento hildegardiano cabe recordar más bien el sentido bíblico del *mysterion*, de contenido trinitario, es decir, «la autocomunicación gratuita de Dios al hombre y el deseo de este de encontrarse con Él»[71].

El *in mystico* es, sin duda, propio de la revelación del Misterio en cuanto desvelamiento del Misterio de Dios oculto. Tal desvelamiento remonta indudablemente a aquella verdad abismal, que atestigua la Sagrada Escritura, el Misterio de la generación del Verbo, cuya explicación la autora resalta reiteradas veces, pues: «en el Padre estaba ...la Palabra infinita, que habría de encarnarse, en el fuego del amor... por la dulce lozanía (*viriditas*) del Espíritu Santo, en la alborada de la santa virginidad»[72]. De este modo, el símbolo de la alborada encuentra aquí su cumplimiento, respecto de la razón. También se evidencia que la liberación de la razón por la muerte del Hijo amado del Padre se produce en la simultaneidad del origen fundante eterno, y su concreción histórica en la resurrección.

La concreción del Misterio del Hijo amado por medio de Su venida tiene su origen, en definitiva, en la caridad, el amor del Padre[73], y por ende debe ser recordada como la «caridad con que Dios te liberó»[74]. Cabe señalar que se trata de aquella caridad que innumerables referencias evocan a lo largo del libro *SC*, en particular cuando se trata de la interpretación de 1Jn 4, 6. Hildegard la sintetiza magistralmente en la *Visio II, 2, 4,* dedicada al misterio central de la Trinidad, donde constata: «Por cuanto Dios nos amó, surgió una nueva salvación, distinta a la que en nuestro origen tuvimos...» Luego, continúa la autora: «mira: por este manantial de vida vino, cual abrazo, el amor materno del Señor, que nos apacentó para la vida y es nuestro refugio en la tribulación; amor dulce y profundo...»[75]. Resulta significativa la no mención del concepto «razón» en la *Visión II, 2*, aunque sí aparece el *intellectualis sensus*, es decir, el sentido interior del *intellectus,* que el ser humano debe ejercitar fervientemente[76].

Hildegard no aporta, entonces, una diversidad de expresiones o intentos de articular lo que experimenta, tampoco lo hace cuando describe su vocación, como lo suelen hacer otras figuras místicas, sino que se restringe al Misterio central de la fe, sólidamente fundada y, por lo tanto, la *Symphonia de Sancta Maria* insiste en que «se iluminó la mente de la Virgen».

---

70. Peter DRONKE, «She is clearly of mystical disposition, her sense of the divine presence is the lodestar of her life».
71. Cfr. Hildegard María GOSEBRINK, *«Ich sah einen sehr grossen Glanz»*, p. 26.
72. *SC* II 1, 3:
73. *SC* II 6, 31/ 1189: Quid est hoc? Deus hominem rationalitate firmans ei plurima mystica dedit, cum spiraculum uitae in eum mittens illum rationalitate sublimauit.
74. *SC* I 4, 10.
75. *SC* II, 2, 4.
76. *SC* II 2, 9.

b) *La «illustrata mente Virginis»*

Esta *illustrata mente Virginis* echa luz sobre lo que Hildegard entiende por «experiencia mística». En efecto, Hildegard describe lo sucedido en la Virgen en términos de ilustración. Es conocida la relación entre luz y conocimiento[77], sin duda de raigambre profética que tiene que ver con la manera como la Virgen comprende e interpreta sus propias experiencias «místicas», en definitiva, su misión, es decir, el misterio de la encarnación de la Palabra de Dios en sus propias entrañas. Es la verdad dogmática objetiva, que llena la experiencia subjetiva de María, de tal modo que Hildegard, siguiendo a Sofonías y a los Padres de la Iglesia[78], concibe la experiencia y misión de María como una experiencia profética, cuyo contenido desglosa en clave encarnatoria.

Cabe recordar todavía un dato significativo respecto de la *mente illustrata*, que aporta Hildegard con la explicación de «la aurora nueva» en cuanto símbolo de María, que emerge desde los orígenes de la salvación del hombre, a cuyo servicio se pone el Hijo de Dios. Cuando Hildegard recuerda que el designio eterno de la encarnación ya existió en el amor intratrinitario antes de la creación, insiste en que cada alma recibe en su creación la capacidad de acoger este inmenso amor y puede libremente responder a él. Pues al ver al alma humana descender del amor de Dios al seno de la madre, ya está envuelta por la aurora del amor divino, que la capacita para optar concretamente por el amor exclusivo, la virginidad[79].

Se trata de una idea notable, que muchos contemporáneos no han visto de modo tan claro. Pues la interpretación no sólo parte de un amor que envuelve al alma, sino que aplicada a María, ofrece una respuesta personal de María al designio amoroso que Dios tiene para con ella en el privilegio de su Inmaculada Concepción[80].

77. Margot SCHMIDT, *Hildegards Lichtschau als Einheit von «rationalitas» und Mystik*, en «Forum katholische Theologie», 2 (1986) 24-42; Josef SUDBRACK, *Hildegard von Bingen: Schau der kosmischen Ganzheit*, Würzburg 1995, pp. 83-92.

78. Alois GRILLMEIER, *Maria Prophetin.Eine Studie zur patristischen Mariologie*, en «Geist und Auftrag», 30 (1957) 101-115.

79. *SC* I 4 556

80. Karl RAHNER, *El Dogma de la Inmaculada Concepción de María y nuestra Piedad*, en *Escritos de Teología*, Madrid 1961, pp. 161-163. Rahner comenta semejante idea, cuando vuelve sobre la aurora: «para nadie, tampoco para ella (María), hay salvación más que en Dios. Y si ella sabe esto con su mirada matutina que se levanta resplandeciente en la pura aurora, no hay ninguna razón para que no lo reconozca con la mirada vespertina en las honduras de la ceguera y de la culpa, de que ella fue preservada y nosotros redimidos por la misma y única gracia... pertenece a los hijos del reino de los cielos cuya santa ingenuidad auroral comprende que el único y feliz "sí" de Dios es anterior y posterior a toda negación del hombre y de la criatura: incluso en el mundo es anterior ya en María, la Inmaculada, y posterior, pero victorioso en nosotros. ¿Cómo podría una piedad cristiana obstinarse en afirmar sólo abstractamente la verdad capital de la primacía no-dialéctica de la gracia sobre la culpa, si Dios ha dicho concretamente esta verdad en María Inmaculada?».

c) *El «mirabiliter clarus flos ex ipsa Virgine exiuit»*

Hildegard describe el contenido de la experiencia mística de María, interrelacionada con la «flor», Cristo, originado en «sus entrañas», «y una flor de luz brotó, oh maravilla, de sus entrañas». Resulta decisivo el factor luz: esta «luz salió –*exiuit*– de sus entrañas», además tiene forma, figura de «flor», la cual sale de ella. Con esto se cumple el significado más preciso de la *gemma splendidissima*, es decir, «el cristal de roca como símbolo de María», pues «el mismo no es refulgente, pero empieza a brillar cuando en él incide el rayo de la luz divina»[81].

La unión entre Dios y el hombre, por cierto, no es un mito, sino un hecho histórico, aunque paradojal –la creatura da a luz al Creador, Quien se liga a la persona de María en cuanto situado en la secuencia de las generaciones–[82]. De ahí el significado concreto de la invocación de "virga frondosa de Jesé», que aparece en la obra hildegardiana con muchos matices[83], pero en la cual siempre trasunta la constitución congénita de los elementos propios del alma, que sitúan la razón –fundamentalmente– en estrecha interrelación con los restantes elementos que componen el ser creatura.

Esto lo explica la imagen del árbol: «el entendimiento se halla en el alma como el verdor de las ramas y las hojas en el árbol; la voluntad, como las flores; el ánimo, como el primer brote de su fruto; la razón, como el fruto ya en sazón; los sentidos, como el alcance de su altura y anchura»[84]. Vuelve a aparecer así la «lozanía» (*viriditas*), que es identificada con el *intellectus*, una identificación que, sin duda, será decisiva para la comprensión de la racionalidad, pues resalta la presencia abarcadora y originante del *intellectus* como «verdor», mientras la razón se comprende como «fruto» y los sentidos, a su vez, como el «follaje» que entrega al entendimiento su altura y anchura, que como tal se concreta en María.

Sintetizando, la antífona con que la *Symphonia de Sancta Maria* concluye desvela la peculiar índole mariana de la experiencia mística en la comprensión hildegardiana. Una índole objetiva y subjetiva, a la vez, impregnada del más profundo contenido dogmático del Misterio de Dios y de su comunicación gratuita, en una persona singular concreta, en definitiva, figura emblemática de toda experiencia mística, también la de la propia Hildegard von Bingen.

---

81. María Isabel FLISFISCH et al., *Hildegard de Bingen, Sinfonía*, cit. en nota 6, p. 74, citando a Biedermann, en «Diccionario de símbolos», 1996, p. 374.

82. Cfr. Peter WALTER, *Die Theologie*, cit. en nota 4, p. 206. Sintetiza el autor: «Hildegard sieht Maria nicht nur wie die Tradition als passiv Empfangende, sie ist für sie auch aktiv Handelnde, Vorbild der Menschen, des Menschen, der seine Gottesebenbildlichkeit durch sein von Gottes Gnade ermögliches Mitwirken an der Vollendung der Schöpfung verwirklicht. Maria in ihrer Schönheit ist zugleich Urbild dieser Vollendung».

83. Cfr. Margot SCHMIDT, *Maria – «materia aurea»*, cit. en nota 31, p. 19.

84. *SC* I 4, 26/ 764: Quomodo? Intellectus in anima est uelut uiriditas ramorum et foliorum in arbore, uoluntas autem quasi flores in ea, animus uero uelut primus erumpens fructus ipsius, ratio autem quasi fructus eius in maturitate perfectus, sensus uero quasi altitudo et extensio latitudinis ipsius.

A modo de conclusión

Las preguntas: ¿Hildegard es mística o no?, ¿es una teóloga dogmática competente o no?, o, en definitiva, ¿es, como lo afirma Hans Urs von Balthasar, una “mística dogmática»?, se han ido respondiendo de modo afirmativo. En efecto, el estudio de la presente *Symphonia de Sancta Maria* ha permitido descubrir una confirmación de la experiencia mística de índole dogmática, es decir, la autora articula la lucidez de la *rationalitas* en cuanto don connatural del ser creado como proveniente de su origen eterno en cuanto Palabra Única del Padre hecha concreta en María Virgen. Al interior de tal *Symphonia* –este modo cumbre de expresarse–, se perciben los contornos concretos de aquella mujer singular que condensa en sí, en sumo grado, una experiencia mística peculiar, gracias a que el Misterio de Dios se encarna en cuanto Verbo Único del Padre. El mismo Misterio de Dios Trino y Uno, entonces, es constituyente de la mística hildegardiana en cuanto comunicación gratuita a María en su modo superlativo; en Hildegard, de modo semejante desemejante; y en los demás, según como Dios quiere. Por eso, este designio amoroso de Dios para con el ser humano existente en el mundo, es de fulgor diáfano excepcional en el caso de María, de calidad profética destacada en Hildegard, perturbado por Eva y rearticulado en cada cristiano según la voluntad insondable del Padre.

No cabe duda de que tal experiencia involucra la racionalidad, racionalidad que progresa desde su constitución natural, siempre inflamada por el fuego del Espíritu Santo y por eso siempre «ardiente» –*SC*–, hacia una peculiar dramaticidad a causa de la santidad de Dios, que se articula en las virtudes –*LVM*– para desembocar en la *amplexio caritatis*, el abrazo de la razón por el amor –*LDO*–. Esta racionalidad articula no sólo los desplazamientos de acentos de una obra a otra dentro del marco de la Trilogía, sino que va acompañada también por una creciente apertura a la dimensión «sentida», es decir, la razón se ilumina desde los sentidos. Ellos perciben la belleza y el encanto de lo humano que trasparenta el Misterio de Dios, hecho carne en María. Entre la fascinación de colores y sonidos se desvela la última raíz de aquella visión serena, «profética», que constituye la comprensión hildegardiana de la mística propiamente tal. María re-fleja la luz recibida y se constituye en manantial de luz para otros en la medida en que ella trasparenta a otro, al Otro por excelencia. Así el Misterio de Dios adquiere forma concreta en María quien saborea y permite saborear dicho Misterio de modo incomparable, no sólo en la perspectiva del Padre –el *aspexit* amoroso–, sino también desde el espectador que canta sus maravillas a María en la *Symphonia de Sancta Maria*.

Tal *Symphonia* atestigua no sólo una racionalidad propia de todo discurso teológico dogmático del Misterio de Dios, sino que insiste, además, en las implicaciones prácticas de dicha sinfonía. Pues ella se torna *Symphonia Spiritus Sancti* al gestarse desde la materia lúcida «por medio de la cual el Verbo exhala las virtudes». Por eso, la racionalidad adquiere una peculiar plasticidad en María, en cuanto la Palabra Única del Padre se hace carne por obra del Espíritu Santo. La *Symphonia de Sancta Maria* expresa, entonces, la concreción de la actividad del Verbo en unos efectos que trastocan al ser humano en su constitución natural hacia posibilidades insospechadas, siempre enunciadas en superlativo. Es llamativo que estos efectos, por muy abundantes que sean, siempre conservan contornos concretos, es decir, son verificables y abordables por el discernimiento. A tal discernimiento, sin duda, invita la *Symphonia* al cantar tan alta santidad de María, la Virgen.

Emerge, luego, otro aspecto relevante para la comprensión de la mística hildegardiana en la medida en que la *Symphonia* avanza hacia una mayor visibilidad de la compenetración de lo divino y lo humano. Se hace, pues, más notoria la presencia del amor en su interrelación con la razón. Hildegard no nombra explícitamente este amor, sino que lo ejemplifica a través de la mirada y las expresiones filiales de peculiar densidad. La presencia amorosa queda también esbozada a modo de un abrazo –*amplexio*– entre Dios y el ser humano, tal como se da en plenitud sólo en María, aunque ella se constituye en paradigma de todo ser humano. Tal abrazo lleva consigo aquella dimensión oculta de un «más», que irrumpe como «fulgor diáfano» y deja así fascinado al mismo Padre Supremo a causa de la belleza de tal singular hija. Esta presencia del amor oculto y diáfano, a la vez, es ciertamente una dimensión propia de toda experiencia mística, pero que se da como una compenetración, sin confusión, sin separación de lo divino y lo humano en la *Symphonia de Sancta Maria*, lo cual asegura la alta calidad dogmática de la experiencia mística relatada respecto de María. Para Hildegard el peligro de desviarse hacia el panteísmo o la inconsciencia de los excesos extáticos, no sólo no existe, sino que es, además, subsanado por la plena integración de facetas dogmáticas importantes. Por cierto, el amor materno se completa por el paterno, pero Hildegard siempre está atenta a la desproporción del «manantial que colma su regazo» en cuanto «dimana del corazón del Padre» y centra su discurso en el Misterio de la Palabra hecha carne.

Ante tal densidad dogmática de la experiencia «mística» no se debe desconocer que pese a la ausencia de factores subjetivos y descripciones de sus avances personales hacia la experiencia del Misterio de Dios, la obra hildegardiana conoce las tres etapas por las cuales pasa el ser humano al adentrarse en el misterio de Dios, que se suelen sintetizar en la purificación, la iluminación y la unión, que permiten constatar la conciencia sana de la precomprensión del sujeto que experimenta el Misterio de Dios. Sin duda, emerge el triple ritmo de cada vida mística en la argumentación hildegardiana, tan sólo que este ritmo se encuentra transpuesto a un nivel altamente trascendido a modo del ejemplo del ojo del águila. De todos modos, dentro de la progresiva lucidez de los acontecimientos, lo oculto conserva su validez.

Si la autora, además, presta mucha atención a los sentidos espirituales y a la percepción de la presencia de Dios a través de los colores e imágenes, que caracterizan las descripciones de sus visiones, todos estos factores confirman la experiencia mística, aunque muy distantes de la típica «Frauenmystik»[85]. La experiencia hildegardiana, por cierto, tiene facetas propias, que mejor se articulan como profecía. En este sentido, es decisiva la comprensión de María como profetisa, ya que el misterio de María se actualiza en Hildegard, la visionaria profetisa de su tiempo. Acontece, pues, una renovada *incarnatio Verbi Dei* en esta abadesa a través de la cual la revelación divina adquiere actualidad para la salvación de muchos contemporáneos[86]. La experiencia mística de Hildegard tiene, entonces, su pa-

85. Hildegard María GOSEBRINK, *«Ich sah einen grossen Glanz»*, p. 19.

86. Christl MEIER, *Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen*, «Frühmittelalterliche Studien», 19 (1985) 466-497, especialmente p. 480.

radigma en María Virgen, persona singular concreta en quien confluyen los factores objetivos de una racionalidad teológica dogmática con la experiencia subjetiva, preferentemente concebidos en clave de luz en lo que se refiere a su figura, origen y destino.

El descubrimiento de tal confluencia, sin duda, constituye el logro más significativo de la presente investigación. Pues si de este modo emerge la figura de santa María Virgen, persona concreta, no simplemente como un ejemplo entre otros, sino como paradigma universal irrepetible, entonces toda experiencia del Misterio de Dios debe ser mariana o no es auténtica. Con esto la «mística dogmática» de Hildegard von Bingen se contrapone a la *Frauenmystik* en un sentido que ésta busca la revelación del Amado en la propia subjetividad, descifrando principalmente la inclinación de Aquel hacia ella. Hildegard, por el contrario, orienta su mirada atenta, de «racionalidad ardiente», hacia el Amado y su belleza, dogmáticamente siempre mayor. De ahí este tono austero y virginal a la vez, vibrante de alabanza y adoración, que caracteriza la mística hildegardiana, mística siempre abierta desde adentro a la Iglesia y a toda la creación.

Anneliese Meis Wörmer

Facultad de Teología
Pontificia Universidad Católica de Chile
Avd Jaime Guzmán, 3300
Ñuñoa
Santiago de Chile
ameis@uc.cl